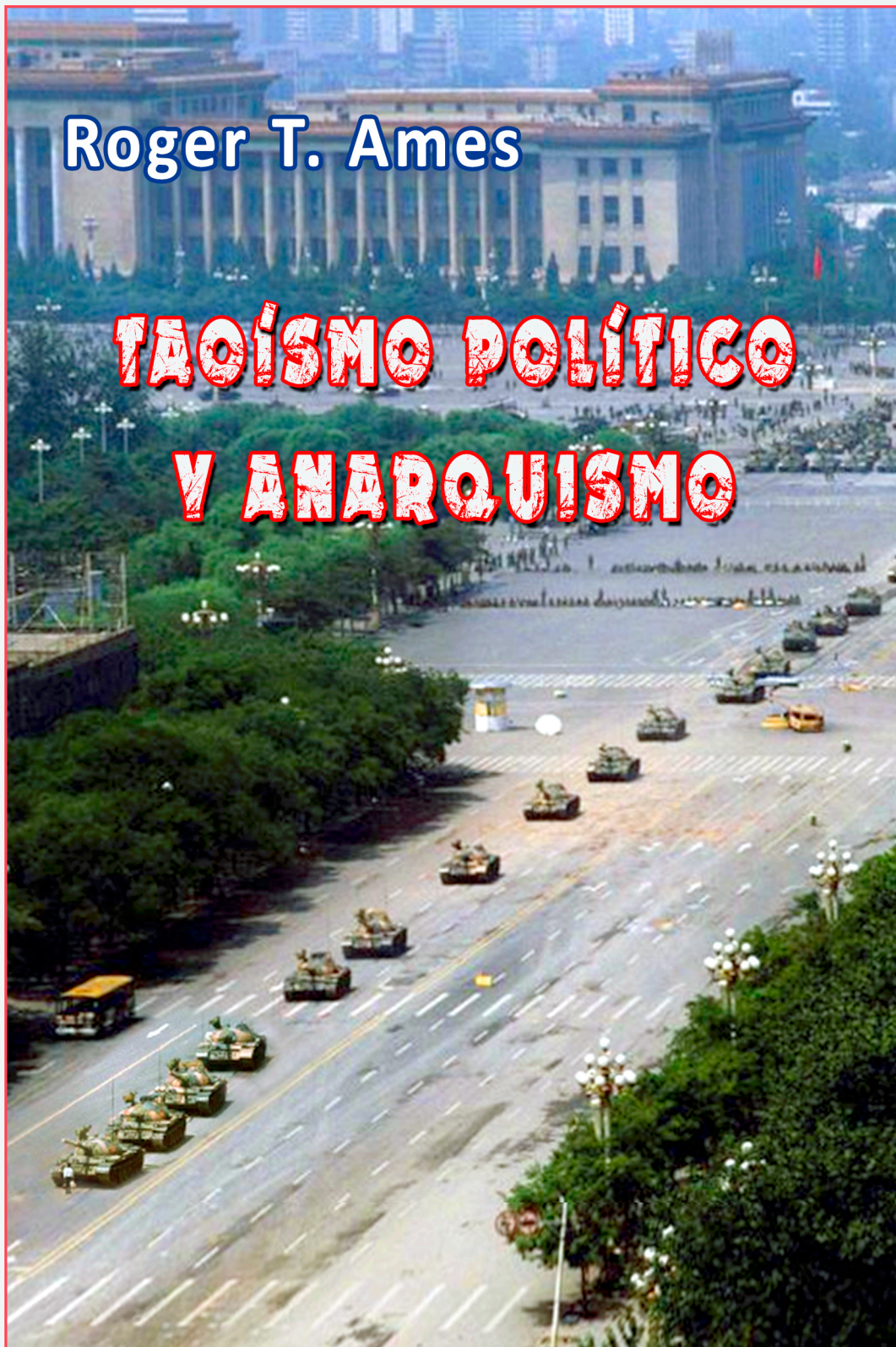


Roger T. Ames

**TAOÍSMO POLÍTICO
Y ANARQUISMO**



El taoísmo y el anarquismo rara vez han estado asociados en el desarrollo y expresión de la teoría anarquista occidental. La mayoría de los teóricos reconocidos desconocen el taoísmo como filosofía política o lo ignoran.

Más recientemente, dada la relación a veces afirmada e igualmente cuestionada entre el anarquismo y la teoría política taoísta, parecería una empresa valiosa explorar esta asociación y determinar hasta qué punto, si es que hay alguno, es válida. Sin embargo, lo más importante es que esta comparación podría tener importancia para la teoría anarquista occidental.

Roger T. Ames, en este estudio intenta contestar a la pregunta de si el taoísmo político es un anarquismo.

Roger T. Ames

TAOÍSMO POLÍTICO Y ANARQUISMO

Título original: *Is Political Taoism Anarchism?*

Recuperado el 27 de abril de 2021 de doi.org

Publicado en *Journal of Chinese Philosophy*, volumen 10, número 1 (marzo de 1983)



<https://theanarchistlibrary.org/special/index>

Traducción y edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

http://www.solidaridadobrero.org/ateneo_nacho/biblioteca.html

CONTENIDO

Introducción

I. Cuatro condiciones necesarias para una teoría integral del anarquismo

II. ¿El taoísmo político es anarquismo?

III. Posibles aportes del taoísmo a la teoría anarquista occidental

Acerca del autor



Manuscrito taoísta, tinta sobre seda, siglo II a. C., dinastía Han, desenterrado de la tercera tumba de Mawangdui, Chansha, provincia de Hunan, China. Museo de la provincia de Hunan.

INTRODUCCIÓN

El taoísmo y el anarquismo rara vez han estado asociados en el desarrollo y expresión de la teoría anarquista occidental. La mayoría de los teóricos reconocidos desconocen el taoísmo como filosofía política o lo ignoran. Cuando los defensores del anarquismo han aludido al taoísmo en discusiones más recientes, la asociación suele ser trivial o desafortunada. Donde es “trivial”, es así porque aunque se reconoce el parecido familiar, se deja inexplorado. John P. Clark, por ejemplo, al intentar dar alguna definición al anarquismo sugiere que "... tiene raíces... tan atrás en la historia como el pensamiento de Lao-tse y Diógenes el Cínico"¹. Se alude a Lao Tzu como una teoría protoanarquista distante con quizás cierta relevancia histórica. La asociación entre taoísmo y anarquismo en la

1 John P. Clark, "¿Qué es el anarquismo?" en *Nomos* XIX (Nueva York: New York University Press, 1978), pág. 17.

literatura occidental es "desafortunada" porque la discusión que la rodea a menudo se caracteriza por malentendidos y malas interpretaciones. David Wieck, por ejemplo, insiste en que la teoría anarquista debe distinguirse del taoísmo "pasivo": "La elección de la impotencia, sin embargo, no implica pasividad o falta de militancia. El anarquismo y el taoísmo (sic) tienen mucho en común, pero el anarquismo no es una forma de salvación meramente personal"². Sugerir que el taoísmo es "pasivo" o una doctrina relacionada con la "salvación meramente personal" es un error³.

En la literatura anarquista occidental, lo más cerca que llegamos a una apreciación de la contribución del taoísmo al desarrollo de un anarquismo coherente es quizás a través del trabajo de Paul Goodman. Goodman, a lo largo de sus copiosos escritos, hace referencias generalmente sensibles e informadas a los clásicos taoístas y expresa muchas actitudes que son congruentes con el pensamiento taoísta. Aunque el lenguaje conciso, a menudo metafísico, del ciertamente compuesto *Lao Tzu* puede parecer inconmensurable con las discusiones personales y "simplemente humanas" de Paul Goodman, debe recordarse que *Lao Tzu* puede interpretarse como una colección editada de temas de conferencias poéticas sobre

2 David Wieck, "Negatividad del anarquismo" en *Interrogations* (separata), p. 37.

3 Ver mi 'Taoísmo y el ideal andrógino' en *Reflexiones Históricas/ Reflexiones Historiques* Otoño de 1981 (8:3).

qué explicaciones específicas y detalladas serían desarrolladas por los defensores taoístas. A nivel individual, puede verse como un dispositivo heurístico que involucra al lector en un filosofar personal que le permite relacionar las generalizaciones del texto con su propia experiencia de vida. Desde esta perspectiva, las discusiones prácticas de Goodman se calificarían en su mayor parte como reflexiones del siglo XX sobre los temas de las conferencias *de Lao Tzu*. Dicho esto, en el curso de este texto quiero indicar lo que percibo como varios aspectos de la programática anarquista de Goodman que podrían fortalecerse mediante una comprensión más profunda de las actitudes políticas taoístas.

Los especialistas en filosofía política china, aunque generalmente capaces de realizar una comparación más informada entre taoísmo y anarquismo que sus homólogos occidentales, están divididos en cuanto a la idoneidad de esta asociación. En la mayoría de las obras contemporáneas sobre filosofía política china –como Liang Ch'i-ch'iao, Ch'en Anjen, T'ao Hsi-sheng, Yang Yuchiung y Hsieh Fu–, en chino y ED Thomas en inglés, los taoístas son identificados como anarquistas, e incluso se les compara con destacados teóricos europeos como Stirner y Bakunin. Otros, como Ts'ai Ming-t'ien y Wang Tahua, descartan cualquier comparación basándose en el argumento quizá demasiado simple de que la visión taoísta del Estado tiene un gobernante. Hsiao Kungch'ian es más complejo. Con respecto a Lao Tse,

sostiene: "... si bien la filosofía política de la inacción de Lao Tzu guarda cierta semejanza con las más completas doctrinas europeas del *laissez faire*, en el mejor análisis difiere del anarquismo... porque, en teoría en términos generales, lo que Lao Tzu atacó no fue el gobierno en sí mismo, sino cualquier tipo de administración que no se ajustara a los estándares "taoístas"⁴.

El caso de *Chuang Tzu*, según Hsiao Kungch'ian, sin embargo, es un caso diferente. Si pasamos por alto el hecho de que Chuang Tzu

...no pidió explícitamente la abolición del gobernante... no sería inexacto llamar al pensamiento de Chuang Tzu el más radical de todos los anarquismos. Los anarquismos europeos se han inclinado por la abolición de las sanciones políticas pero por el mantenimiento de las restricciones sociales. Por lo tanto, en teoría no son tan completos como el concepto de Chuang Tzu de dejar en paz a la gente (*tsai yu*)⁵.

Joseph Needham, en su prolongado análisis del pensamiento político taoísta, opta por evitar por completo

4 Hsiao Kungch'uan (tran. FW Mote), *Una historia del pensamiento político chino* (Princeton: Princeton University Press, 1979).

5 *Ibidem.* pag. 318.

el término “anarquismo”, llamándolo más bien una doctrina de “colectivismo primitivo”⁶.

Dada la relación a veces afirmada e igualmente cuestionada entre el anarquismo y la teoría política taoísta, parecería una empresa valiosa explorar esta asociación y determinar hasta qué punto, si es que hay alguno, es válida. Sin embargo, lo más importante es que esta comparación podría tener importancia para la teoría anarquista occidental. Creo que muchas de las debilidades y caprichos de esta tradición pueden superarse haciendo referencia al pensamiento político taoísta. Se espera que este proyecto de aislar y articular las características esenciales del anarquismo y la filosofía política taoísta genere un contraste que registre sus similitudes y alivie claramente las diferencias importantes.

Mi primer paso en este estudio es identificar aquellas condiciones que generalmente se consideran necesarias para caracterizar una teoría política como anarquista. Con este fin, he identificado cuatro características esenciales que considero condiciones necesarias para un anarquismo integral. Al hacerlo, he tratado de considerar el hecho de que nociones como sistema, “nuevo orden”, dogma, evangelio, plataforma, partido y gurús son anatema para el anarquismo como postura ideológica. El anarquismo como

6 Joseph Needham, *Ciencia y civilización en China*. vol. II (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), págs. 86 y siguientes.

doctrina política, si quiere evitar la autocontradicción, debe abrazar la variedad, la novedad, la tolerancia y la diversidad. De hecho, debe ser una actitud y un “hacer” más que una doctrina en cualquier sentido formal. Como sugiere Goodman, “es la extensión de esferas de acción libre hasta que constituyan la mayor parte de la vida social”⁷.

Las cuatro características muy generales del anarquismo que he identificado han sido precipitadas a partir de un extenso cuerpo de literatura, que va desde la verdadera negación por parte de Eltzbacher de cualquier punto en común entre los portavoces más prominentes del anarquismo⁸ hasta los análisis cuidadosamente contruidos del anarquismo en la obra de George Woodcock y John P. Clark, y han sido formulados y organizados sobre la base de mi propia comprensión de esta filosofía política.

La segunda parte de mi estudio explora la literatura taoísta y determina en qué medida satisface estas cuatro condiciones necesarias para una teoría anarquista.

Finalmente, habiendo llegado a lo que considero una respuesta apropiada a la pregunta: “¿Es el taoísmo político un anarquismo?”, intento centrarme en aquellas características del taoísmo político que podrían ser de

7 Paul Goodman, “Folleto de mayo” en *Drawing the Line*, ed. Taylor Stoehr (Nueva York: Free Life Editions, 1988), pág. 2.

8 Paul Eltzbacher (trad. S. Byington, ed. J. Martin), *Anarchism* (Nueva York: Libertarian Book Club, 1960).

interés para los teóricos anarquistas contemporáneos en el desarrollo y promoción las ideas políticas del taoísmo.



Lao Tzu

I. CUATRO CONDICIONES NECESARIAS PARA UNA TEORÍA INTEGRAL DEL ANARQUISMO ⁹

Parecería que la mayoría de las teorizaciones anarquistas parten de preconceptos metafísicos con respecto a la naturaleza humana, tales como que la “libertad” es necesaria para acercarse a la consumación. Digo “preconcepción” porque, la mayoría de las veces, la noción operativa de la naturaleza humana se asume en lugar de expresarse. Parecería obvio que una concepción de la personalidad y una idea clara de cómo se realiza es un punto de partida necesario para la articulación coherente de una teoría anarquista, y sugiero que la ambigüedad, la opacidad e incluso la inconsistencia que caracteriza gran parte de esta teoría política se debe en buena medida a la incapacidad de sus defensores de analizar y definir claramente sus nociones

⁹ Al preparar estas condiciones, me he beneficiado particularmente del artículo de John P. Clark, “¿Qué es el anarquismo?” antes citado.

preconcebidas de la naturaleza humana, la realización humana y la libertad humana.

Una segunda característica que generalmente se percibe como el primer principio del anarquismo es el rechazo de la autoridad coercitiva, considerada contraria a la realización humana. Las teorías anarquistas tienden a tener una orientación negativa, criticando los elementos autoritarios "antinaturales" de la sociedad existente y sus diversas instituciones jerárquicas en lugar de describir el desarrollo positivo del orden "natural" y especular sobre su disposición final. Las teorías anarquistas son generalmente críticas con todas las instituciones sociales, políticas y religiosas que aceptan la subordinación del individuo a otra persona, a un principio, a una ley o regulación, o a un dios.

Una tercera característica de la teoría anarquista que se deriva directamente de las dos primeras es cierta noción de una sociedad no coercitiva y no autoritaria realizable en el futuro, es decir, una elaboración del rechazo anarquista de la autoridad coercitiva y sus especulaciones sobre sus consecuencias. Las teorías anarquistas suelen asumir el principio del orden natural como una característica implícita de la naturaleza humana y consideran el rechazo del orden artificial y coercitivo como una condición previa para la expresión de lo que es natural. Es con respecto a esta especulación sobre lo que sucede cuando se eliminan los "límites" coercitivos que los teóricos anarquistas parecen variar más, desde las actitudes casi antisociales de Stirner

basadas en su adoración del individuo hasta la aceptación y el desarrollo de Proudhon y Bakunin del principio del federalismo como la mejor respuesta a la necesidad de unidad organizacional. Las observaciones de Goodman de que las teorías de la “sociedad abstracta” son inconsistentes con una actitud anarquista coherente están bien tomadas, pero incluso su sociedad “simplemente humana” todavía presupone el surgimiento de un orden social siempre único y deseable. Es significativo que cite a Chuang-Tzu para describir su concepción de la sociedad natural: "Tener un entorno y no tomarlo como objeto, es Tao"¹⁰.

La cuarta y última característica de una teoría anarquista integral implica algún intento de autenticar la teoría en la práctica, es decir, un método o programa para pasar de la realidad autoritaria actual al ideal no autoritario. Estas medidas concretas implican tanto el desmantelamiento de las instituciones autoritarias como la implementación de alternativas viables. Esta metodología para traducir lo ideal en real frecuentemente falta en la teoría anarquista y la ha dejado vulnerable a la acusación de utopismo e impracticabilidad.

10 Paul Goodman, *Pequeñas oraciones y experiencia finita* (Nueva York: Harper and Row, 1972), p. 39.

II. ¿EL TAOÍSMO POLÍTICO ES ANARQUISMO?

En esta sección intentaré determinar hasta qué punto el taoísmo político satisface las condiciones necesarias para una teoría anarquista integral. Me basaré en tres fuentes para representar la tradición filosófica taoísta: *Lao Tzu (Tao Te Ching)*, *Chuang Tzu* y *Huai Nan Tzu*. Si bien las dos primeras obras son generalmente familiares como textos compuestos que probablemente datan del siglo IV a. C., la tercera obra es una antología menos familiar que se presentó a la corte Han de Wu Ti probablemente alrededor del año 140 a. C.

Detrás de la mayoría, si no de todas, las teorías anarquistas occidentales se encuentra una concepción de la libertad individual. Gerald Runkle abre su libro *Anarquismo viejo y nuevo* con la afirmación: “La esencia del anarquismo es la

libertad individual”¹¹. Robert Paul Wolff considera la autonomía humana como la obligación principal del hombre: 'La marca definitoria del Estado es la autoridad, el derecho a gobernar. La obligación primaria del hombre es la autonomía, la negatividad a ser gobernado’¹².

Hay diversos grados de compromiso con la libertad individual, desde un individualismo radical como el de Max Stirner, que rechaza cualquier tipo de obligación comunitaria: "No aspiramos a la vida comunitaria sino a la vida separada... La buena suerte del pueblo es mi desgracia"¹³, a la de los anarquistas sociales como Proudhon que reaccionaron contra Stirner. Daniel Guérin describe la obra de Proudhon como: "...una búsqueda de una síntesis, o más bien de un "equilibrio" entre la preocupación por el individuo y los intereses de la sociedad, entre el poder individual y el poder colectivo"¹⁴.

Sin embargo, tanto los individualistas como los anarquistas sociales tienen en común una tensión percibida entre la libertad individual y la voluntad colectiva. En el taoísmo y en el pensamiento político chino en general, esta tensión no

11 Gerald Runkle, *Anarquismo viejo y nuevo* (Nueva York: Delacorte Press, 1972), p. 3.

12 Robert Paul Wolff, *En defensa del anarquismo* (Nueva York: Harper and Row, 1970), pág. 18.

13 Citado en Daniel Guerin, *Anarchism* (Nueva York: Monthly Review Press, 1970), p. 29.

14 *Ibidem.* pag. 31.

existe¹⁵. La metafísica del organismo proporciona una base diferente sobre la cual entender al ser humano, de modo que la expresión "individuo" bien podría considerarse completamente inapropiada para describir a una persona. Es decir, la concepción de persona que es central en el pensamiento político taoísta no es la del individuo "atomista" autónomo, discreto y discontinuo característico de la tradición occidental. De hecho, es precisamente esta comprensión limitada y egocéntrica de uno mismo la que se rechaza como fuente y fundamento de la ignorancia humana¹⁶. En el taoísmo, la persona, como cualquier otro particular, se entiende como una matriz de relaciones que sólo pueden expresarse plenamente en referencia al todo organísmico:

...mientras distinguimos entre un tallo y una viga, un leproso y la clásica belleza Hsi Shih, el *tao* unifica cada cosa extraña, maravillosa y extraordinaria, como una sola. La discriminación de una cosa es su actualización, y su actualización es su destrucción. Ahora bien, donde las cosas (en su talidad) están libres de actualización y destrucción, se reunifican como una sola. Sólo la persona iluminada entiende (este principio de) unificar como

15 Esto es cierto para el taoísmo y el confucianismo, pero la tradición legalista es una excepción muy importante.

16 El rechazo del ego es un paso importante en el proyecto de autorrealización. Véase *Chuang Tzu* 2/3/3 (*wu sang wo*), 1/2/21 (*chih jen wu chi*), etc. (*índice Harvard Yen-ching*).

uno... el cosmos nace simultáneamente conmigo y las innumerables cosas son una conmigo¹⁷.

Dado que todos los detalles se definen y determinan mutuamente, el concepto de persona como un lugar de derechos inalienables es, desde este punto de vista, inapropiado. Además, la concepción organísmica de la existencia permite una relación mutuamente determinante entre la parte y el todo (es decir, el individuo y la sociedad) que no es necesariamente coercitiva.

Persona, comunidad y naturaleza se consideran coextensivas y correlativas. Y la realización personal sólo puede lograrse a través de una conciencia de la relación celular de uno con el todo orgánico, y luego una autenticación de esta conciencia en la forma en que uno vive. El concepto central de conciencia de *Chuang Tzu* en la forma de vivir, así como su concepto central de “igualar las cosas (*ch'i wu*)”¹⁸ expresa la idea de que todo lo existente tiene su función y su valor en el proceso de la realidad, y que todos son necesarios para que la existencia sea lo que es. La noción de que cualquiera de estas cosas, desprovista de sus relaciones históricas e inmediatas con todo lo demás, tiene soberanía individual y puede trabajar individualmente hacia

17 *Chuang Tzu* 4/2/35 y sigs., 52.

18 Ver *Chuang Tzu* Capítulo 2 *passim*.

su propia realización es inconsistente con la metafísica taoísta.

Dado que el punto de partida de la persona en el taoísmo es tan diferente de su contraparte occidental, se deduce que la noción de libertad personal también es diferente. Mientras que la libertad personal y la acción ideal en la teoría anarquista occidental tienen que ver con la autodeterminación inmediata y la expresión desinhibida del propio carácter intrínseco, en el taoísmo la libertad (diversamente denominada *wu-wei*, *hsiao-yao-yu*) es la libertad incondicionada. Se gana al reconocer la naturaleza arbitraria y relativa de todas las distinciones, al comprender la ausencia última de la naturaleza propia (es decir, “el propio carácter intrínseco”)¹⁹, y el ser capaz de comprender la noción de que la consecuencia completa de cualquiera de ellas, la cosa, es el todo (es decir, el tao). Al liberarse de la perspectiva y la condicionalidad del yo relativo viene el reconocimiento de que todos los valores convencionales son también una función de la perspectiva y, como tales, carecen de autoridad absoluta. Esta libertad permite a la persona particular desarrollarse espontáneamente de acuerdo con su relación única con todos y con todo lo demás.

Aunque las teorías anarquistas occidentales y el pensamiento político taoísta tienen concepciones radicalmente diferentes de la naturaleza del ser humano, la

¹⁹ Ver *Chuang Tzu* 1/2/21, 17/43/28.

realización humana y el significado de la libertad, ambos comparten la convicción de que la realización del ser humano reside en la consecución de la libertad. La correlación taoísta entre la consumación humana y su noción de libertad se expresa claramente en los términos que ha seleccionado para representar a su persona libre: el *chen jen* o Persona Verdadera/Real y el *chih jen* o Persona Realizadora. Con respecto a esta primera característica de un anarquismo integral, la teoría taoísta parecería ir más allá de sus homólogos occidentales en varios aspectos importantes. En primer lugar, la concepción taoísta de la persona se deriva de una posición metafísica claramente articulada. En segundo lugar, en *Chuang Tzu* hay un intento muy real de hacer explícita la concepción de persona. Gran parte del texto de *Chuang Tzu* está dedicado a una discusión sobre lo que significa cultivar las posibilidades humanas y a la articulación de un método para lograr este cultivo. Y finalmente, el concepto de libertad humana es un tema central en el texto. En la medida en que el taoísmo político parte de una concepción del ser humano tal que su consumación se alcanza a través de la libertad, satisface la primera condición para una teoría anarquista.

La segunda condición, el rechazo de la autoridad coercitiva, también se cumple con referencia a la noción taoísta de *wu-wei*. Las similitudes filológicas entre “anarquismo” y “*wu-wei*” como términos utilizados para caracterizar estas doctrinas políticas son sorprendentes:

avapxia: falta de un líder (arconte), el estado de un pueblo sin gobierno. Apxia se refiere a gobierno o autoridad.

wu-wei: falta de *wei*, donde *wei* se refiere a una actividad artificial e ideada que interfiere con el desarrollo natural y espontáneo. En un sentido práctico, *wei* se refiere a la imposición de autoridad.

Huai Nan Tzu da una explicación más completa de *wu-wei* con sus importantes connotaciones políticas:

Tranquilamente, él (el sabio gobernante) no hace, pero todo está hecho; es impresionante que no imponga orden, pero todo está debidamente ordenado. “No hace” significa no tener prioridad sobre otras cosas en lo que uno hace; “todo está hecho” significa acomodar lo que hacen otras cosas; “no impone orden” significa no cambiar lo que es en sí; “Todo está debidamente ordenado” significa dar cabida a la integración natural de las cosas²⁰.

La expresión *wu-wei* no puede usarse para describir el ideal de acción individual en la medida en que se refiere a una relación que existe entre cosas. Es la negación de la determinación autoritaria de una cosa por otra. Metafísicamente es la negación del propósito teleológico,

20 *Huai Nan Tzu* (Ssu-pu) tsung-k'an) 1/9a.

del designio divino, de la Providencia; en el nivel político, es la negación de la autoridad impositiva y dictatorial. Describe la actitud de libertad personal en el esquema político taoísta. Significativamente, *wu-wei* es una forma alternativa de decir *tzu-jan*, comúnmente traducido como “natural” o “espontáneo”, pero quizás más adecuadamente traducido como “auto-so-ing” o “surgimiento natural espontáneo”. Es decir, es un término que expresa tanto el repudio a cualquier orden impuesto artificialmente como un cumplimiento del orden natural. Como dice el *Chuang Tzu*: “Hacer algo de acuerdo con *el wu-wei* se llama natural”²¹. *Wu-wei* se utiliza para caracterizar la acción de la persona realizadora en su relación tanto con el entorno humano como con el natural: 'El sabio está atento a la belleza del mundo que lo rodea y comprende los principios de la miríada de cosas. Así, la Persona Realizadora es *wu-wei*. Esto es lo que significa "observar el mundo que te rodea"²². Las connotaciones “naturales” y “espontáneas” de *wu-wei* nos permiten alinear el taoísmo con los teóricos anarquistas occidentales como Proudhon²³ y Colin Ward²⁴, quienes argumentan explícitamente que el anarquismo no se refiere al contraste entre orden y desorden político, sino más bien al contraste

21 *Chuang Tzu* 29/12/7.

22 *Ibidem*, 22/58/18.

23 Véase Guérin, *ibid.*, págs. 42 y siguientes. para una discusión sobre Proudhon, Malatesta y Voline.

24 Colin Ward, “La organización de la anarquía” en *Patterns of Anarchy*, ed. L. Krimerman y L. Perry, Nueva York: Anchor Books, 1966, pág. 387.

entre un orden natural que emana desde abajo y un orden artificial impuesto desde arriba.

Una diferencia importante entre el pensamiento político taoísta y la teoría anarquista occidental es que el taoísmo, con su concepción de la correlatividad entre persona y Estado, no rechaza el Estado como una estructura *artificial*, sino que más bien ve al Estado como una institución *natural*, tal vez análoga a la familia²⁵. Lao Tzu ciertamente rechaza el gobierno coercitivo y el gobierno autoritario, pero, lo que es más importante, dedica considerable atención a la organización no coercitiva y no autoritaria bajo la égida del *Rey Sabio*. Esta concepción del Estado como institución natural está implícita en *Lao Tse* 17:

Del gobernante más excelente: el pueblo no sabe que existe;

Al segundo más excelente: lo aman y lo alaban;

Al siguiente: le temen;

Y al peor, lo miran con desprecio.

Cuando la integridad (del gobernante) es inadecuada, habrá quienes no confíen en él.

Relajado, él (el gobernante ideal) valora sus palabras.

Cuando sus logros son completos y los asuntos de Estado

25 Hsiao Kung-ch'uan, *ibid.*, también señala este punto en su análisis de las filosofías políticas de *Lao Tzu* y *Chuang Tzu*.

están en orden,

Toda la gente común dice: "Somos así por naturaleza".

Esta idea de que el Estado existe naturalmente también es asumida en *Lao Tse* 29:

Nadie puede ser gobernado deliberadamente ni captado; Quienes lo gobiernan deliberadamente lo estropean, y quienes lo dominan lo pierden.

Por lo tanto, el Sabio no gobierna deliberadamente (es decir, es *wu-wei*) y en consecuencia no estropea.

No capta y, en consecuencia, no pierde²⁶.

La acción natural por parte del gobernante es posible con una concepción del Estado en la que éste tiene una función organizativa y administrativa específica más que un papel controlador y autoritario. El *Huai Nan Tzu* 1/15a describe el gobierno contrastando el orden natural con el ejercicio de la autoridad:

El imperio es algo que poseo y yo también soy algo que posee el imperio. ¡Cómo podría existir alguna brecha entre el imperio y yo! ¿Por qué "poseer el imperio" debe significar acumular autoridad, aferrarse a ventajas políticas y manipular la palanca de la vida y la muerte para

26 He reorganizado este capítulo sobre la base del comentario de Hsi T'ung (*Lao-tzu chi-chieh*). Para un análisis de este capítulo, véase *Lao Tse: Texto, notas y comentarios* (San Francisco: Chinese Materials Center, Inc., 1977), trad. R. Young, R. Ames, págs. 159 y siguientes.

ejecutar los propios edictos y órdenes? No es esto lo que quiero decir con “poseer el imperio”. Sencillamente lo que quiero decir es la autorrealización. Si me realizo a mí mismo, entonces el imperio también me realiza. Si el imperio y yo nos realizamos mutuamente, siempre nos poseeremos mutuamente. Nuevamente, ¿cómo podría haber alguna distancia entre nosotros?

Y *Chuang Tzu* también menciona el gobierno ilustrado donde se acepta *el wu-wei* como principio político fundamental:

Así, si la persona consumada no tiene más remedio que gestionar el imperio, lo mejor es que siga una política de *wu-wei*. Donde hay *wu-wei*, habrá satisfacción en el desarrollo natural y espontáneo. Por lo tanto, cuando una persona valora su propia persona más que gobernar el imperio, se le puede confiar el imperio. Cuando una persona ama a su propia persona más que a gobernar el imperio, se le puede dar el imperio... El espíritu [de la persona consumada] sigue el ejemplo de la naturaleza, está pausado y relajado en *wu-wei* y la miríada de cosas no son más que motas de polvo a la luz del sol. Y dirá: “¡Qué tiempo tengo para gobernar el imperio!”²⁷

27 *Chuang Tzu* 26/11/13 y siguientes.

Si bien la noción de “renunciar al trono” aparece con frecuencia en la literatura taoísta²⁸, nunca se habla de “eliminar el trono”. Hay un pasaje en *Chuang Tzu* que, utilizando el cuerpo como metáfora, es particularmente eficaz para comprender el papel percibido de un gobernante en la sociedad:

Ahora estoy equipado y mantengo los diversos huesos, nueve orificios y seis órganos internos de mi cuerpo. ¿Con cuál de estos debería sentir una intimidad particular? ¿Debería uno disfrutar de todos ellos? ¿O alguno tiene uno favorito entre ellos? Si este es el caso, ¿tiene como sujetos al resto de ellos? ¿No pueden sus súbditos gobernar a otros adecuadamente? ¿O se alternan en ser gobernante y súbdito? ¿Existe algún verdadero gobernante en todos ellos? Ya sea que aceptemos sus condiciones o no, no aumenta ni resta valor a su realidad²⁹.

Los puntos que se plantean en este pasaje son:

1. El corazón es considerado convencionalmente como el “regente”.

28 Por ejemplo, *Chuang Tzu* 1/2/22, 27/11/33, 26/75/46, 28/76/1, *Huai Nan Tzu* 20/7a. Véase también Hsiao Kung-ch'uaa, *ibid.*, págs. 308 y siguientes. para una discusión sobre esto.

29 *Chuang Tzu* 2/4/16 y siguientes.

2. El corazón tiene una función específica al igual que los demás órganos y partes del cuerpo.

3. Las diversas partes del cuerpo son simbióticamente interdependientes, de modo que, aunque la convención identifica un "gobernante", el único gobernante verdadero es el organismo mismo en su totalidad.

Me parece que las teorías anarquistas occidentales están debilitadas por su compromiso frecuentemente inconsciente con la idea de la individualidad atómica. Esta interpretación preconcebida y asumida de la persona se manifiesta en la elección entre una autonomía individual radical o el sacrificio de esta individualidad en la conciencia comunitaria. Paul Goodman, por ejemplo, es un defensor de la autonomía personal: "Para mí, el principio principal del anarquismo no es la libertad sino la autonomía, la capacidad de la persona de iniciar una tarea y realizarla a su manera"³⁰. Este compromiso con la autonomía se deriva de su creencia expresa de que cualquier movimiento hacia una organización central es necesariamente una abstracción, y que "los mejores jóvenes disidentes reniegan de la sociedad abstracta"³¹. Sin embargo, si se asume un paradigma organísmico, la parte se relaciona con el todo no de una manera abstracta sino concreta. Es posible alguna forma de organización central no coercitiva como la que se encuentra

30 Paul Goodman, *Pequeñas oraciones y experiencia finita*, p. 47.

31 *Ibidem.*, pág. 37.

en la teoría taoísta. Ciertamente, cada “particular” tiene su propio *conatus* y, como tal, se autoconstruye. Sin embargo, en la medida en que los particulares son interdependientes, esta autoconstrucción también contribuye al surgimiento y definición de otros particulares y, en última instancia, del todo. Es decir, así como la célula, al definirse a sí misma, ayuda a definir al organismo, el organismo da contexto y significado (es decir, organización) a la célula en particular.

Ahora bien, aunque la teoría política taoísta acepta la noción de gobernante y alguna organización política como una condición natural, también mantiene la misma oposición sostenida al gobierno autoritario que es tan familiar en la literatura anarquista occidental. Gran parte de *Lao Tse* revela la contradicción implícita en la noción de “imponer” el orden:

Cuantas más restricciones y prohibiciones haya en el imperio, más profundamente se hundirá el pueblo en la miseria; cuantas más armas afiladas tenga la corte, más profundo se hundirá la nación en el desorden... Cuanto más abiertas sean las leyes y los decretos, más prevalecerán los ladrones y bandidos. Cuando el gobierno sea aburrido y lento, el pueblo será sencillo y sincero; pero cuando el gobierno esté alerta y vigilante, el pueblo será astuto y conspirador³².

32 *Lao Tse* 57 y 58.

Dado que una proporción considerable de la literatura taoísta está dedicada a la crítica de la autoridad coercitiva, se puede decir que satisface nuestra segunda condición.

La tercera característica de una teoría anarquista integral es cierta noción de una disposición social no coercitiva y no autoritaria accesible en el futuro como resultado directo del desarrollo desinhibido de la naturaleza humana. ¿Cuál es la estructura y el contenido de la organización taoísta ideal? En la literatura anarquista occidental se habla mucho de la idea de que la sociedad, si está organizada, debe estar organizada de abajo hacia arriba en lugar de arriba hacia abajo, una organización que administre en lugar de gobernar³³. La mayoría de los comentaristas del pensamiento político taoísta toman la descripción de la sociedad aldeana en *Lao Tzu* 80 y su elaboración en *Chuang Tzu* 25/10/30ff. como el *locus classicus* de una organización política taoísta idealizada. De estos pasajes se pueden enumerar las siguientes características:

1. La época en la que existían estos “estados (*kuo*)” ideales tenía una serie de líderes políticos (elaboración de *Chuang Tzu*)

33 Véase un discurso sobre esto en Guérin, *ibid...* págs. 60–1 (Bakunin) y págs. 63–66 (Proudhon y el federalismo de Bakunin).

2. El imperio era un conjunto de pequeños estados que se parecían a pequeñas comunas agrarias en tamaño y ocupación.

3. Estos estados eran autosuficientes y su gente estaba contenta

4. Hubo poca o ninguna relación entre estos estados.

5. Se caracterizan por haber logrado el “orden perfecto (*chih chih*)”

De *Lao Tzu* 54 se desprende que el *tao* (es decir, el proceso de llegar a ser libremente) se cultiva en la persona y se extiende a su hogar, vecindario, al Estado y al imperio en general:

Si nutres (el tao) en tu persona,

Su surgimiento particular (te) será genuino;

Si lo nutres en tu hogar

Su surgimiento particular será más que suficiente;

Si lo alimentas en tu vecindario,

Su surgimiento particular será duradero;

Si lo alimentas en tu casa,

Su surgimiento particular será abundante;

Si lo alimentas en el imperio,

Su surgimiento particular será omnipresente.

Es importante darse cuenta de que en la teoría taoísta no hay distinción entre “medios” y “fin”: el proceso de surgir libremente es en sí mismo la disposición social ideal.

La organización política debe comenzar desde abajo en el proyecto de realización personal. Este punto se subraya en la insistencia de *Lao Tzu* y *Chuang Tzu* de que sólo cuando una persona se preocupa más por su propia persona que por el imperio se le puede confiar el trono:

Por lo tanto, sólo cuando uno puede gobernar el imperio con la misma actitud con la que estima su propia persona

se le puede confiar el imperio;

Sólo cuando uno puede gobernar el imperio con la misma actitud con la que ama a su propia persona

se le puede encomendar el imperio³⁴.

De Lao Tzu y Chuang Tzu se puede extraer un sentido de la primacía de la realización personal, la noción se desarrolla de manera clara y muy explícita con el concepto de *yung-chung* (“utilizar al pueblo” que se desarrolla en el *Huai El tratado político de Nan Tzu*, “El arte de gobernar”)³⁵. Este

34 *Lao Tzu* 13, *Chuang Tzu* 26/11/13/ff.

35 Para una discusión más completa sobre *yung-chung*, véase mi artículo “Capítulo 'El arte de gobernar' de *Huai Nan Tzu: A Practicable Taoism*” en *Journal of Chinese Philosophy* 8:2, junio de 1981.

concepto de *yung-chung*, como la mayoría de los temas centrales en los tratados políticos, se desarrolló originalmente en la tradición legalista anterior a Ch'in. En *Han Fei Tzu*, el *yung-chung* es una técnica de gobierno que considera la explotación de la fuerza y la inteligencia colectivas del pueblo como un *medio* que puede utilizarse con el fin específico de controlarlo y canalizar sus energías hacia el avance de los intereses del gobernante. Esta concepción de Han Fei Tzu de *yung-chung* debe limitar el alcance de su utilización por parte del pueblo a aquellos talentos y habilidades que promoverán los fines del gobernante. El tratado "El arte de gobernar", dando primacía a la realización personal universal, retira los intereses del gobernante como una restricción sobre el grado en que se pueden fomentar los talentos individuales. Este alejamiento radical de los antecedentes legalistas se inicia y articula con la introducción del concepto auxiliar, *ke te ch'i yi* "cada particular logra lo que le corresponde". El gobernante eficaz es capaz de reconocer los potenciales de las personas en su esfera política y asignarles responsabilidades administrativas que sean proporcionales a esas propensiones³⁶. En lugar de que la administración política determine el papel de la persona a su servicio, son las capacidades, intereses y tendencias únicas del aglomerado de personas las que determinan el carácter y la disposición del Estado. El gobernante funciona con una

36 Véase, por ejemplo, *Huai Nan Tzu* 9/5b–6a. 9/8a.

capacidad organizativa más que autoritaria, simplemente orquestando la expresión natural del pueblo y facilitando su realización colectiva. Como dice en *Lao Tse* 49:

El Sabio no tiene una mente fija y toma como propia la mente de su pueblo.

La primacía de la realización personal que se desarrolla en el modelo particular de organización política taoísta del capítulo “El arte de gobernar” es la característica definitoria de todo su programa político. Es una realización personal que es de naturaleza orgánica y se extiende desde la persona para constituir la organización política en su conjunto.

En la medida en que estos textos taoístas nos proporcionan alguna descripción de su proyectada sociedad no coercitiva y no autoritaria, satisfacen la tercera condición necesaria para una teoría anarquista integral.

La cuarta y última condición se refiere a un método o programa prescrito para pasar de la actual realidad autoritaria al ideal no autoritario. Cuando se trata de medidas prácticas y concretas que pueden implementarse y que conducirán al logro del Estado ideal, los textos taoístas hacen sus contribuciones de diferentes maneras. Lao *Tzu* divide su atención entre protestar contra el gobierno autoritario e intentar desacreditarlo, por un lado, y establecer principios amplios, por el otro. Estos principios son generalmente tan vagos y metafóricos que parecen

tener poco contacto con las condiciones prácticas. ¿Cómo se puede instituir un “gobierno por el no gobierno”? ¿Qué significa para el gobernante adoptar una actitud de “no acción (*wu-wei*)”? Aquí, sin embargo, como mencioné anteriormente, uno debe considerar que *Lao Tse* es una colección de temas de conferencias rimados a los que se les da cuerpo en la discusión que podrían inspirar. Un segundo punto que vale la pena señalar es que *Lao Tse* se está dirigiendo específicamente al gobernante en el poder, y el mensaje es que la actividad natural no coercitiva en el sistema circulatorio del organismo social conducirá al crecimiento natural y la salud de cada uno.

El *Chuang Tzu* tiene una postura similar al “milenarismo” de Paul Goodman. Este texto se ocupa principalmente del desarrollo de una concepción de persona fundamentada metafísicamente. Se supone que la realización de esta persona le permitirá hacer frente al desorden político que le rodea y, al mismo tiempo, le permitirá contribuir a la evolución de un orden político y social natural. El enfoque de *Chuang Tzu* es decididamente personal y hay poca evidencia que sugiera que sus autores contemplaran la realización universal como una posibilidad probable. Más bien, la actitud de este texto puede describirse adecuadamente con el lenguaje del biógrafo de Goodman, Taylor Stoehr, quien afirma que “el programa libertario de acción libre es vivir en la sociedad actual como si fuera una

sociedad natural” y “evitar las instituciones convencionales volviendo a la naturaleza primaria”³⁷.

Dada la naturaleza abstracta y resumida de la teoría política de *Lao Tzu* y el enfoque personal del programa de *Chuang Tzu*, no es de extrañar que estos textos no lograran atraer la atención de los principales agitadores políticos del período anterior al período Chen. Pero este relativo fracaso de la teoría política taoísta en afianzarse no pasó totalmente desapercibida para sus defensores. El autor del capítulo “El arte de gobernar” del *Huai Nan Tzu* estaba comprometido con los principios y la actitud del taoísmo y, sin embargo, era dolorosamente consciente de que su impracticabilidad era un obstáculo para su aceptación y adopción generalizadas. Suya era la pregunta: dadas las condiciones actuales, ¿cómo se puede desarrollar un sistema de organización política que conduzca al desarrollo gradual de la libertad taoísta? Y respondió a esta pregunta con un tratado político que lucha por lograr el grado óptimo de libertad personal con el mínimo grado de restricción política. En primer lugar, al estilo de Kropotkin³⁸, sugirió que las instituciones existentes se modificaran y adaptaran para lograr estos fines. Es de suponer que esto proporcionaría al tribunal central, ya condicionado al atractivo de los preceptos taoístas, un marco que le permitiría avanzar hacia su realización con la garantía de una estabilidad política continua. El Estado, el

37 Véase Paul Goodman, *Drawing the Line*, ed. Taylor Stöhr, pág. xix.

38 Véase *The State*, de Kropotkin (Londres: Free Press, rep. 1946).

gobernante, la burocracia y el sistema de leyes se conservan, pero se modifican de tal manera que se adapten al espíritu taoísta del anarquismo. El propósito de “El arte de gobernar” es proporcionar un marco teórico para erradicar todos los vestigios de restricción y coacción del prevaeciente programa de gobierno de orientación legalista. Este espíritu es evidente en la función organizativa del gobernante, quien orquesta el desarrollo natural de su ciudadanía y quien determina la configuración de su administración a partir de sus contribuciones colectivas. Si bien conserva la convicción tradicional en la eficacia de las instituciones políticas concretas, intenta eliminar el elemento coercitivo insistiendo en que el carácter de estas instituciones se determine desde abajo hacia arriba. Si bien conserva la concepción tradicional del gobernante, por ejemplo, intenta eliminar el elemento coercitivo insistiendo en que sus intereses coincidan con los de su pueblo y que se sirven mejor con una devoción a su bienestar general. Si bien conserva el sistema burocrático existente, intenta eliminar el elemento coercitivo fomentando la utilización de talentos humanos amplios (*jung-chung*) de acuerdo con aptitudes particulares e individuales (*ke te ch'iyi*). Si bien conserva el concepto existente de derecho penal, intenta eliminar el elemento coercitivo fundamentando estas leyes en lo que es agradable para el pueblo (*chung shih*). El espíritu de esta teoría política va más allá del liberalismo jeffersoniano en el que “es mejor el gobierno que menos gobierna” a la posición anarquista de “es mejor el gobierno que no gobierna en

absoluto”. Esto se expresa metafóricamente en el tratado donde describe la corte como “cubierta de hierba silvestre”³⁹. Lo que realmente aleja el capítulo “El arte de gobernar” del liberalismo en dirección a la teoría anarquista es la firme convicción de que la realización social y política es una función de la libertad de cada participante para hacer su contribución necesaria excepcionalmente valiosa al conjunto”⁴⁰.

Para recapitular: si bien *Lao Tzu* y *Chuang Tzu* abrazan sentimientos anarquistas definidos, estos sentimientos en su mayor parte toman la forma de una protesta contra las limitaciones impuestas al pueblo por el gobierno autoritario y una discusión sobre el ser humano tal que estas limitaciones son un obstáculo para la realización de la vida humana. Y si bien estos textos discuten la teoría política, carecen de un aparato para lograr una implementación práctica generalizada en las condiciones que prevalecían en los albores del imperio chino. Parece, por tanto, que la principal contribución de “El arte de gobernar” de *Huai Nan Tzu* es una evaluación realista de su propio contenido y la formulación de una teoría política concreta con una estructura tal que el espíritu anarquista del taoísmo pueda ser nutrido y aplicado en un nivel práctico social y político.

39 *Huai Nan Tzu* 9/6a.

40 Véase la distinción de D. Novak entre liberalismo y anarquismo en “The Place of Anarchism in the History of Political Thought”, *The Review of Politics* 20, No. 3.

Por lo tanto, mientras estemos dispuestos a incluir el *Huai Nan Tzu* en el corpus de la literatura taoísta, se puede afirmar que la teoría política taoísta evolucionó hacia un anarquismo practicable que estaba dispuesto a establecer medidas concretas en su intento de pasar del trato a lo Real.



Chuang Tzu

III. POSIBLES APORTES DEL TAOÍSMO A LA TEORÍA ANARQUISTA OCCIDENTAL

Habiendo evaluado la teoría política taoísta sobre la base de las cuatro condiciones para un anarquismo esbozadas anteriormente, concluyo que, comprendida adecuada y plenamente, la filosofía política taoísta es esencialmente anarquismo. Termino con algunas especulaciones sobre las posibles contribuciones que el anarquismo taoísta clásico puede hacer al desarrollo futuro de la teoría anarquista en general.

En primer lugar, los textos taoístas desarrollan una base metafísica para su teoría política. A partir de esta filosofía subyacente del organismo, los taoístas dan una explicación razonablemente clara del ser humano, la realización humana y la libertad humana. Una de las debilidades más evidentes de la teoría anarquista occidental es la

incapacidad de desarrollar y articular una comprensión clara de la persona como punto de partida para la elaboración de sus ideas políticas.

Gran parte de la ambigüedad y vaguedad de la teoría anarquista occidental parece ser consecuencia de no prestar la atención adecuada a una concepción de persona fundamentada metafísicamente. Una lectura inteligente del anarquismo taoísta podría generar importantes críticas a los presupuestos de autonomía individual y exigir la aclaración de nociones como la de derechos inalienables. Es posible que la preocupación por la idea de soberanía individual haya sido una influencia negativa en el desarrollo de una teoría anarquista coherente y convincente.

Una segunda contribución del anarquismo taoísta es que es una doctrina que va más allá de las consideraciones económicas que parecen ser el foco de la posición anarcosindicalista para abarcar todos los aspectos de la experiencia humana: cultural, ambiental, social, religioso, etc.

La amplitud del anarquismo taoísta es consistente con lo que John P. Clark⁴¹ percibe como la vena más rica de la teoría anarquista moderna: lo común. De hecho, es realmente más radical que los comunitaristas en el sentido de que da aún mayor prominencia a la integración del ser

41 John P. Clark, *ibíd.*, pág. 23.

humano y su entorno natural. Mientras que Clark está impresionado por la capacidad de incorporación de esta posición anarco-comunista.

con elementos del pensamiento moderno como la teoría del surgimiento de la civilización neotécnica, la visión ecológica de la sociedad humana y la naturaleza y, en el nivel más alto de generalidad, la visión orgánica y procesual de la realidad, basada en parte en la ciencia moderna⁴²

Quizás el anarquismo taoísta *comience de manera más coherente* con una metafísica que puede ser confirmada por estos desarrollos del pensamiento moderno.

Una tercera y última contribución del anarquismo taoísta es la que podría esperarse de una tradición fundamentalmente pragmática en la que generalmente se ha asumido la unidad de teoría y práctica. En las teorías anarquistas taoístas y más específicamente en el *Huai Nan Tzu*, existe una voluntad de trabajar dentro del marco de las instituciones existentes para aproximarse al ideal: existe un enfoque alternativo del pensamiento anarquista que se aleja del desmantelamiento del Estado y se centra en la preocupación más esencial de aliviar las restricciones de la autoridad coercitiva.

42 John P. Clark, *ibíd.*, pág. 23.

Este enfoque alternativo sólo es posible cuando se pueda cuestionar el supuesto de que la relación entre Estado e individuo necesariamente debe caracterizarse por la tensión y el antagonismo, y donde se pueda considerar la posibilidad de que la política sea una condición natural humana que pueda servir, en lugar de inhibir, los fines anarquistas.



Huai Nan Tzu



ACERCA DEL AUTOR

Roger T. Ames (nacido el 12 de diciembre de 1947) es un filósofo, traductor y autor nacido en Canadá. Es catedrático de Humanidades en la Universidad de Pekín en Beijing, China, profesor emérito de Filosofía en la Universidad de Hawai en Mānoa y miembro de Berggruen. Ha realizado importantes contribuciones al estudio de la filosofía china y comparada, en las que enfatiza la importancia de comprender la filosofía china en sus propios términos y no a través de la lente de la filosofía occidental.

Biografía

Roger Ames nació en Toronto, Canadá, y creció en Inglaterra y Vancouver. Está casado y tiene dos hijos. Recibió su licenciatura de la Universidad de Columbia Británica (UBC), donde estudió filosofía y lengua china. Mientras asistía a la UBC, aprovechó la oportunidad para pasar un año académico en la Universidad China de Hong Kong, su primera exposición a China. Después de graduarse de la UBC, comenzó sus estudios de posgrado en la Universidad Nacional de Taiwán (1970-1972), donde estudió con Yang Youwei (楊有維). Regresó a la UBC para terminar su maestría (1973), luego pasó dos años viviendo en Japón. En 1975, inició su doctorado en la Escuela de Estudios Orientales y Africanos (SOAS) de la Universidad de Londres, donde estudió bajo la tutela de DC Lau. Completó su doctorado con la tesis de 1978, titulada El capítulo "Chu Shu" del Huai-Nan-Tzu: Las fuentes y orientación de su pensamiento político. Ese mismo año, aceptó una oferta para una cátedra asistente de la Universidad de Hawai'i en Mānoa, y permaneció allí hasta su jubilación en 2016. Actualmente es profesor de Humanidades en la Universidad de Pekín en Beijing, China.

Logros

Mientras era miembro de la facultad de la Universidad de Hawai'i en Mānoa (UHM), Ames se unió a Eliot Deutsch, ya un destacado académico y defensor de la filosofía china y comparada, y otros para continuar la tradición iniciada por Charles A. Moore y Wing-Tsit. Chan para establecer UHM como el centro para la filosofía comparada y no occidental y el intercambio intelectual en los Estados Unidos. Ames se convirtió en editor de la revista académica *Philosophy East and West* en 1987, editor de la publicación de reseñas de libros *China Review International*, editor y coeditor (con David L. Hall) de la serie "Filosofía y cultura chinas", como (con Paul J. D'Ambrosio) la serie "Translating China" de State University of New York Press. También se desempeñó como director del Centro de Estudios Chinos de la UHM y Codirector (con Peter D. Hershock) del Programa de Desarrollo de Estudios Asiáticos (ASDP), y como director y Codirector del East-West Philosopher's Conferences, la reunión más grande de filósofos comparativos y no occidentales, con hasta 300 presentadores, celebrada en Honolulu, Hawai'i, en 1995, 2000, 2005, 2011 y 2016.